

**Robert Theis, Jonas. *Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.**

Carl R. Bolduc

Volume 37, numéro 2, automne 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045200ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045200ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Bolduc, C. R. (2010). Compte rendu de [Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.] *Philosophiques*, 37(2), 533–537. <https://doi.org/10.7202/045200ar>

le terrain de la métaphysique sociale, pour rester neutre dans le débat entre communautaristes et individualistes. On comprend la motivation d'un tel refus ; mais il n'est pas dit que la manœuvre fonctionne. Et si l'existence des peuples comme sources autonomes et non individualistes de revendications morales légitimes n'est pas plausible, c'est tout l'édifice de Seymour qui est menacé. Mais je ne doute pas un instant qu'il ait sous la manche plus d'une réponse à ces réserves dubitatives.

NICOLAS TAVAGLIONE

Université de Genève

Robert Theis, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, « Le bien commun », 2008, 122 p.

L'ambition de Robert Theis est clairement affichée : restituer l'infrastructure extrêmement ample de l'œuvre de Hans Jonas, entre les moments ontologique, théologique et éthique. On retrouve ainsi dans cet ouvrage les quatre grands volets des investigations philosophiques de Jonas, qui sont : « l'esprit gnostique », « une philosophie de la vie et de l'homme », « une éthique de la responsabilité » et « Dieu dans le monde ». L'A. fonde ses analyses sur une thèse originale selon laquelle le fil qui relierait les différents moments de l'œuvre entière de Jonas se trouve dans ses premiers travaux sur les doctrines gnostiques des premiers siècles chrétiens développées par Jonas à l'Université de Marbourg. Cette interprétation originale ne va pas de soi puisqu'elle rompt avec l'affirmation de Jonas lui-même selon laquelle sa philosophie « ne commence pas avec ses recherches sur la gnose, mais avec l'effort de penser la biologie » (p. 10).

La première étape de l'ouvrage, consacrée à l'esprit gnostique, consiste à montrer que ce qui intéresse Jonas dans l'étude de la gnose, ce n'est pas tant la question des sources ou la reconstruction de la pensée gnostique, mais « l'esprit gnostique ». L'idée directrice de cette étude tient d'abord dans le souci d'un dépassement du dualisme métaphysique qui caractérise l'expérience gnostique et qui « comporte d'une part un dualisme entre Dieu et le monde, et de l'autre un dualisme entre l'homme et le monde, qui est le reflet du premier » (p. 15). De manière sans doute significative, c'est en recourant aux analyses heideggériennes, et en particulier à l'analyse existentielle, à ses méthodes interprétatives et à sa compréhension du *Dasein*, exposées dans *Sein und Zeit* (1927), que Jonas trouve le cadre phénoménologique pertinent pour comprendre l'expérience fondamentale de l'homme gnostique s'éprouvant comme étranger au monde et à ses fins. À partir de ses recherches érudites sur un monde presque oublié de l'Antiquité tardive et qu'il appellera plus tard « le jardin de la Gnose », Jonas risque une lecture gnostique de la dynamique du nihilisme moderne, de l'existentialisme contemporain et de son expérience de soi-même exprimés par les gnostiques sous le sentiment

de la crainte de la solitude de l'homme dans l'existence terrestre, sentiment que Pascal a décrit comme : « abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie... » (Pensées, 88, 205). La reconstruction de ce que les gnostiques qualifient de nihilisme antique doit à son terme mettre en lumière les « racines » du nihilisme moderne et de l'existentialisme contemporain qui, au <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, sont compris, au moins en partie, comme le résultat de « l'indifférence de la nature et l'aliénation de l'homme par rapport à la nature » (p. 24). C'est dans ce contexte que prend forme la réaction de Jonas au nihilisme et qu'il a été conduit, non seulement à surmonter toute forme de dualisme qui opposerait la matière à l'esprit, mais aussi à maintenir l'hypothèse d'un Dieu définissable au regard des conditions de l'expérience contemporaine. Contre cet acosmisme, Jonas propose pour tâche à la philosophie de penser le dépassement du monisme matérialisme incapable de rendre justice intégralement aux phénomènes de la vie en montrant l'ancrage biologique de l'homme dans la nature.

Dans la deuxième étape de l'ouvrage, consacrée à l'explication de la philosophie de la biologie, l'A. explique que la radicalisation du paradigme de l'idée de nature élaboré par Francis Bacon et qui s'est imposé à partir du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle est le moment décisif qui a ruiné un régime de savoir développé depuis l'Antiquité, et ordonné autour de la vision classique d'un cosmos hiérarchisé et ordonné selon les notions de qualités et de fins, pour le remplacer par une conception de la nature en tant qu'expression silencieuse d'un être indifférent, une simple machine obéissant à des configurations voulues par un Dieu mathématicien. C'est à partir de cette vision du monde, comme la perte d'efficience du monde suprasensible, que le nihilisme moderne impose à l'homme un Dieu en exil qui ne se révèle que par sa puissance dans un univers confié à l'homme. Du point de vue de la théologie gnostique qui connaît un Dieu ontologiquement acosmique, l'examen de la puissance divine conduit à la découverte du nihilisme moderne avec ce qu'Heidegger entendait par les mots de Nietzsche, « Dieu est mort », et à ses conséquences : la dévaluation des valeurs suprêmes dont le nihilisme est l'expression. Jonas complète la description du paradigme par sa critique de l'expulsion radicale, non seulement par la science moderne, mais aussi par un nihilisme cosmique plus général, de toute explication des phénomènes naturels par des causes finales, ouvrant ainsi la porte au « matérialisme moniste ». Il faut sans doute faire droit à ce combat contre les représentations anthropomorphiques de la nature. Il n'en demeure pas moins, pour Jonas, que l'exclusion de la téléologie n'est pas un résultat inductif à partir de l'expérience, mais reste uniquement sous la forme d'un interdit *a priori* de la science. C'est l'examen des aspects philosophiques du darwinisme qui permet à Jonas de montrer qu'en accord avec la science moderne l'évolutionnisme conduit à l'existentialisme nihiliste léguant, en outre, au sujet humain l'illusion de sa liberté absolue dans le contexte d'une solitude radicale au sein du monde. Dans l'unité du vivant et au sein du vivant, l'être

humain exige un point de vue unique à partir duquel on peut le saisir dans son unité. Fondamentalement, on ne peut résoudre la difficulté par une simple théorie de la connaissance, ni même par une critique de l'esprit humain, mais plutôt par une métaphysique non dualiste conçue comme une médiation entre la nature et la liberté et qui assure à l'être humain, individu ou espèce, sa plus grande dignité, pourvu qu'il soit apte à la responsabilité.

Pour combattre le « matérialisme moniste », Jonas se détache de la biologie elle-même telle que la conçoivent les sciences modernes de la nature, principalement la physique et la chimie, pour rétablir une perspective téléologique de la nature qui irait, contrairement au modèle mécaniste qui rejette toute considération axiologique de la nature, jusqu'à percevoir l'existence d'un phénomène originaire commun à tous les êtres vivants et qui définirait la vie elle-même : celui du métabolisme (*Stoffwechsel*). Le métabolisme implique une dimension d'intériorité comme phénomène de l'auto-organisation qui atteste une présence implicite de la liberté dans l'organisme réel le plus simple. Sur le plan général d'une analyse du mode d'être propre à l'ensemble des organismes vivants, c'est le rôle du métabolisme de conserver l'identité du vivant, malgré la transformation du substrat matériel dans le temps et son ouverture à ce dont le vivant a besoin pour jouir d'une liberté toujours plus différenciée. Par son analyse du métabolisme, Jonas trouve l'origine de son ontologie anti-gnostique « dans une relation positive au monde » (p. 41) et surmonte l'antifinalisme de la conception moderne du monde pour en dégager les constituants fondamentaux. Le phénomène du métabolisme est ce qui se trouve au fond de toute organisation intérieure — il en va ainsi de la vie elle-même — tout en maintenant sa continuité et son identité subjective sous peine de cesser d'être. On comprend désormais que ce phénomène revient essentiellement à penser les liens qu'entretiennent le degré d'individuation du vivant et son ouverture au monde, intériorité et subjectivité du vivant dans sa dépendance vis-à-vis de la matière et à la possibilité de s'en affranchir, au risque permanent de sa destruction. La description par Jonas des étapes de l'hominisation, où surgissent la connaissance et la liberté, ouvre sur une responsabilité qui implique la distinction du Bien et du Mal corrélative de la perception de fins dans les choses elles-mêmes comme faisant partie de leur nature, ainsi qu'une médiation théologique.

Dans son troisième volet, l'A. annonce l'exigence pour Jonas de reconstruire la réflexion éthique dans le contexte de la résistance au nihilisme en s'interrogeant sur la réintroduction dans son naturalisme d'une ontologie du vivant, voire d'une théologie qui la sous-tendrait, et sur les conséquences qu'elle appelle. Pour mieux saisir l'ampleur que Jonas tient à donner à son projet éthique, tel qu'il s'expose dans la préface du *Principe Responsabilité*, il convient de comprendre le nouveau défi lancé par les nouvelles technologies contemporaines, qui ont pour effet de bouleverser l'univers des éthiques traditionnelles et d'imposer une nouvelle dimension à la responsabilité jamais imaginée auparavant. La responsabilité de l'homme à l'égard de

l'avenir de l'humanité constitue la question centrale de l'éthique de Jonas, mais il lie aussi cette question à l'avenir de la nature. Par l'intervention croissante de l'homme sur la nature, cette dernière devient particulièrement vulnérable. L'effet de désarroi de la pensée devant ces nouvelles puissances se trouve renforcé par un second élément, qui tient de l'abandon volontaire de toutes perspectives téléologiques dans l'ordre de la réflexion morale. L'éthique traditionnelle vise seulement les actions immédiates de l'homme individuel et demeure attachée à un contexte de vie directe sur un horizon d'avenir limité à sa durée de vie prévisible. Cette forme d'éthique pouvait faire l'économie d'une théorie ontologique et rester sur un plan strictement anthropocentrique; l'intégrité de l'essence humaine ne se trouvait pas menacée d'une altération, par exemple, par la génétique et la médecine: la technique attachée à l'homme lui-même comme produit porte avec elle la perspective de la vulnérabilité de l'homme et de la possible disparition de l'humanité. Le « principe responsabilité » requiert à l'égard de la nature l'idée de la condition humaine produite par l'être créé, c'est-à-dire l'existence d'une essence de l'homme et une obligation à l'égard de Dieu qui tire son origine du schéma ontologique hérité du récit biblique de la création avec la position qu'il assigne à l'homme dans la nature. Se dévoile ainsi l'horizon polémique de l'ouvrage. De ce point de vue, le « principe responsabilité » étendrait les contours de la réflexion éthique jusqu'aux frontières de la théologie de l'histoire. L'obligation de la conservation de l'être et la responsabilité à son endroit introduisent un nouvel aspect dans la problématique de Jonas, à savoir celui de la valeur absolue de « l'homme en tant qu'homme ».

C'est précisément le fait de penser la responsabilité de l'homme à l'égard de la vie de l'humanité comme une fin en soi objective au sein de la nature, plutôt qu'à un bilan historique des activités humaines, qui permet à celle-ci d'acquérir une valeur propre. La question de la valeur demeure attachée, non pas à une obligation ou à une loi morale en tant que telle qui serait la cause et l'objet de la valeur, mais à l'être reconnu dans sa plénitude comme valeur inhérente. L'exigence de réalisation procède de l'idée de l'être comme désir de maintenir son être dans l'existence. Toutefois, pour que le consentement du sentiment à la valeur d'une chose soit effectif, il faut que l'obligation objective de la responsabilité vienne s'y ajouter en liant tel sujet à tel objet, et nous faire agir en sa faveur.

Dans ce contexte philosophique, l'A. montre que, pour Jonas, la responsabilité parentale à l'égard de la vie de l'enfant inclut aussi une responsabilité de l'humanité à l'égard de tout nouveau-né. Suit une analyse minutieuse d'un second type de responsabilité paradigmatique: celle de l'homme politique qui doit veiller par sa prudence à la survie de l'humanité. Jonas interprète la responsabilité de l'homme politique comme objet de renoncement personnel au pouvoir devant faire place à un pouvoir portant sur les conditions de possibilité de ce qui se trouve menacé. Jonas reconnaît

une certaine gratitude envers Marx pour son projet d'une éthique du futur, mais il critique sa philosophie utopique de l'histoire qui présuppose la technique et la technologie comme déterminantes pour instaurer la société nouvelle. Cette critique de l'utopie marxiste se double d'un plaidoyer anti-gnostique à lire contre le dualisme métaphysique que le marxisme et la gnose tentent d'instaurer comme développement historique nécessaire qui viendrait disculper l'homme de sa responsabilité.

C'est dans sa quatrième et dernière étape que l'ouvrage atteint son point culminant, dans un examen à la fois de la théodicée après les événements d'Auschwitz et dans la problématique d'un mythe cosmo-théogonique de Jonas en corrélation avec son projet même d'une éthique de la responsabilité. Le premier mérite de ce rapprochement est de mettre en évidence la souveraineté divine empruntée à la mystique juive d'obéissance lourianique. Dans cette conception hétérodoxe de Dieu, Louria exposait sa doctrine de la création *ex nihilo* comme une contraction de Dieu en lui-même qui aurait eu pour effet de libérer le vide initial à partir duquel l'univers aurait surgi. Dieu, en créant, se serait dispersé, disséminé, et aurait renoncé à sa toute puissance, et donc à son être propre, afin que la réalité du monde soit dans le temps et l'espace. Le « Dieu éclaté » aurait pris le risque, en laissant libre cours aux possibles, au hasard et à la multiplicité du devenir dans la création, de dépendre de ses créatures, d'en devenir tributaire, jusqu'à avoir besoin d'elles pour sa propre rédemption. L'idée complémentaire de cette métaphysique est que la vie en général et l'homme en particulier, comme possédant la connaissance et la liberté, ces dons à double tranchant, auraient une responsabilité éthique qui pourrait travailler, soit dans le sens de la création, ce qui permettrait de restaurer la totalité originelle d'une déité souffrante avec sa création, soit dans le sens de la destruction de la création. Ce mouvement de l'abandon de Dieu à un monde en devenir atteint alors son sommet puisque l'homme, non plus créé « à l'image de Dieu, mais pour l'image de Dieu », détient une responsabilité envers le monde, qui implique sa prise en charge du sort du monde, et envers la transcendance. Au terme de ce parcours, l'A. nous révèle l'orientation ultime de l'éthique de la responsabilité de Jonas formée au travers de la voie métaphysico-théologique contre ses dévalorisations existentialistes.

Face à l'extrême amplitude de l'œuvre de Jonas, l'ouvrage de l'A. constitue une aide précieuse pour tous ceux qui souhaitent, non seulement s'initier, mais aussi comprendre une philosophie audacieuse et souvent radicale dans ses propositions. On ne peut que souhaiter que cet ouvrage trouve de nombreux lecteurs pour profiter d'une pensée claire qui invite, en suivant la pensée de Jonas, à élucider ses intentions philosophiques.

CARL R. BOLDUC

Université du Luxembourg